LA NATURE ET SA « VALEUR INTRINSEQUE »

Alain de Benoist

Comme dans la plupart des pays, la pensée écologiste aux Etats-Unis se fonde essentiellement sur une éthique de l'environnement. Holmes Rolston III la définit au sens premier du terme, comme ce qui surgit dès l'instant où « les hommes se posent des questions qui ne se rapportent pas simplement à l'usage prudentiel, mais au respect et aux devoirs [envers la nature] ». « Qu'il doive y avoir une éthique de l'environnement, ajoute-t-il, ne peut être mis en doute que par ceux qui ne croient en aucune éthique »[1]. Holmes Rolston III précise que cette éthique ne saurait se ramener à des principes moraux concernant l'utilisation des ressources naturelles. Une éthique *de* l'environnement n'est donc pas une éthique *pour l'usage* de l'environnement. Au-delà même des devoirs de l'homme envers la nature, elle vise à contribuer à l'instauration d'un nouveau mode de rapport humain à la nature.

L'éthique de l'environnement se pose ainsi d'emblée comme antagoniste de la conception utilitariste ou instrumentale de la nature, que celle-ci se traduise par l'indifférence vis-à-vis des problèmes écologiques ou par leur prise en compte dans la seule perspective d'une gestion du milieu naturel conforme à l'axiomatique de l'intérêt. Cette conception utilitariste était celle qu'avait exprimée, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, le premier Intendant général des Forêts des Etats-Unis, Gifford Pinchot, lorsqu'il affirmait qu'« il n'y a que deux choses sur cette Terre matérielle : des gens et des ressources naturelles » - les « ressources naturelles » n'ayant évidemment pour l'homme qu'une valeur appropriable[2]. A la même époque, cependant, Aldo Leopold, en qui le mouvement écologiste américain reconnaît aujourd'hui l'un de ses précurseurs, prenait déjà le contre-pied de cette conception des choses. « Une chose est bonne, déclarait-il, lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'il en va autrement »[3].

Les premières interrogations sur l'éthique de l'environnement aux Etats-Unis semblent être nées du retentissement de la Journée de la Terre qui eut lieu en 1970. A partir de cette date, les écologistes ne se sont plus satisfaits d'une analyse des rapports entre l'homme et la nature exprimée en termes de coûts et de bénéfices, mais ont au contraire commencé à penser qu'une telle analyse faisait partie du problème auxquels ils se trouvaient affrontés. Ils ont alors voulu fonder philosophiquement leur position. Dans un premier temps, leur approche s'est faite essentiellement sous l'angle juridique, dans le droit fil d'une tradition anglo-saxonne qui pose avant tout le droit comme un mode de défense des intérêts. C'est alors qu'est apparue la notion de « droits » appliquée à des entités naturelles, animales, végétales ou autres. Dans le courant des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, ce discours sur les droits des animaux et/ou de la nature connut une vogue considérable[4]. Cependant, il apparut bientôt que toute la littérature publiée à ce sujet, qui n'a d'ailleurs

jamais donné naissance à une théorie unifiée convaincante, soulevait plus de difficultés qu'elle ne pouvait apparemment en résoudre. Certains auteurs abandonnèrent alors la thématique de l'extension des droits, qui se résolvait le plus souvent en une sorte de panjuridisme, et explorèrent une voie nouvelle. Ils pensèrent que le meilleur moyen de contredire le point de vue utilitaire en matière d'écologie était d'affirmer l'existence d'une valeur extrinsèque à la conscience humaine, c'est-à-dire d'une *valeur intrinsèque* de la nature.

J. Baird Callicott explique ainsi que la théorie de la valeur intrinsèque (*intrinsic value*) permet d'échapper à l'utilitarisme économique et aux « analyses en termes de coûts et de bénéfices dans lesquelles la valeur naturelle des expériences esthétiques, religieuses ou épistémiques, parce qu'elle ne possède aucun prix, ne représente pratiquement rien au regard des bénéfices économiques matériels considérables que procurent le développement et l'exploitation »[5]. Callicott cite également l'opinion de Tom Regan, qui a longtemps pensé que « le développement de ce que l'on peut à proprement parler appeler une éthique de l'environnement exige qu'on postule l'existence d'une valeur inhérente à la nature ». L'idée générale est que c'est seulement en défendant la nature *pour elle-même* que les écologistes poursuivront légitimement leur but.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, les théories de la valeur intrinsèque ne sont pas une nouveauté. On en connaît même des formulations variées[6]. Certaines sont d'orientation moniste, comme l'hédonisme (qui professe que seules les expériences agréables ont une valeur intrinsèque), d'autres sont au contraire pluralistes, comme la philosophie de G.E. Moore. Certaines se présentent comme des théories de l'état mental, d'autres comme des théories des états de choses (les secondes pouvant d'ailleurs inclure aussi les premières). Certaines font de la valeur intrinsèque le seul fondement de l'obligation morale, ou bien encore en font une fin en soi (au sens où Kant considéraient les agents rationnels autonomes comme une fin en soi), alors que d'autres admettent des fondements différents. Toutes ces théories, en outre, diffèrent selon les types ou les genres d'objets qu'elles dotent d'une valeur intrinsèque.

Dans le discours écologiste, la notion de valeur intrinsèque est généralement employée, de manière un peu floue, dans trois acceptions différentes. Dans la première acception, la valeur intrinsèque est prise comme synonyme de valeur non instrumentale : un objet est doté d'une valeur intrinsèque quand il n'est pas un moyen instrumentalisable en vue d'une fin. On retrouve là la définition classique du souverain bien : il est un bien en soi parce qu'il est à lui-même sa propre fin. C'est le point de vue adopté par le principal théoricien de l'Ecologie profonde, Arne Naess, quand il écrit : « Le bien-être de la vie non humaine sur Terre a une valeur en elle-même. Cette valeur est indépendante de toute utilité instrumentale pour des objectifs humains limités »[7]. Dans une deuxième acception, la valeur intrinsèque désigne la valeur que possède un objet en vertu de ses seules propriétés intrinsèques, indépendamment de l'usage instrumental qu'il est éventuellement possible d'en faire. Les propriétés *intrinsèques* de l'objet s'opposent alors à ses propriétés

relationnelles. On les définit, soit comme des propriétés qui persistent dans un objet indépendamment de l'existence ou de l'inexistence d'autres objets, soit comme des propriétés qu'on peut saisir et caractériser sans faire référence à aucun autre objet[8]. Enfin, la notion de « valeur intrinsèque » peut être aussi utilisée comme synonyme de valeur absolue. Elle désigne alors la valeur qu'un objet possède indépendamment de toute évaluation portée sur elle. Cette dernière acception est souvent, à tort, confondue avec la première[9].

En toute rigueur, seule la première acception est la bonne. La deuxième est à certains égards triviale. Elle soulève en outre des problèmes spécifiques. Dans une perspective écologiste, elle conduit à dire que la nature doit être respectée, non en vertu de ses propriétés relationnelles, mais en raison de ses propriétés intrinsèques. Or, une entité naturelle peut très bien tirer sa valeur de son rapport à d'autres objets, et même de son rapport à l'homme, sans que cette valeur se confonde pour autant avec une valeur instrumentale. On peut citer ici l'exemple des espèces menacées et de la nature vierge (« sauvage »). Par définition, une espèce menacée est une espèce qui se fait rare. Or, la rareté ne se comprend que relativement à l'abondance, et constitue donc une propriété éminemment relationnelle. Il en résulte que l'écologie peut attribuer de la valeur à une propriété relationnelle, en l'occurrence la rareté, sans tomber pour autant dans l'axiomatique de l'intérêt. La même constation peut se faire négativement. Ainsi, dans le cas de la nature vierge, dire qu'elle « a de la valeur parce qu'elle n'a pas été touchée par la main de l'homme revient encore à dire que sa valeur provient d'une relation à l'homme et à son activité. La nature vierge n'a de valeur qu'en vertu de leur absence »[10].

Mais c'est évidemment la troisième acception qui soulève les interrogations les plus fondamentales. Dans cette dernière acception, la valeur intrinsèque de la nature est clairement posée comme une valeur totalement indépendante de l'homme. Elle provoque donc la même question que toute théorie objectiviste de la valeur : comment peut-il y avoir de la valeur sans évaluation, c'est-à-dire sans un sujet capable d'évaluer cette valeur ? La reconnaissance d'une valeur n'implique-t-elle pas une évaluation préalable ? Et comment l'affirmation d'une telle valeur pourrait-elle avoir le caractère d'une obligation morale, alors qu'elle constitue très clairement une proposition métamorale ?

La réponse à cette question consiste en général à faire appel à la notion d'ordre naturel. On tire argument de ce que le cosmos est ordonné pour en conclure que l'homme doit respecter cet ordre qui existe indépendamment de lui. « L'une des questions morales les plus importantes soulevées au cours des dernières décennies, écrit à ce propos D. Worster, est de savoir si la nature atteste un ordre, un modèle que nous autres humains avons le devoir de comprendre, de respecter et de préserver. C'est là la question essentielle soulevée par le mouvement écologique dans bien des pays. En général, ceux qui répondent “oui“ à cette question croient aussi qu'un tel ordre possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire que la valeur ne vient pas seulement de l'homme, mais qu'elle peut exister indépendamment de nous, qu'elle n'est pas exclusivement quelque chose que nous accordons. A l'inverse, ceux qui répondent “non” tendent à se situer dans le camp instrumentaliste. Ils regardent

la nature comme un réservoir de “ressources” aménageables et utilisables, qui n'ont d'autre valeur que celle que certains hommes lui donnent »[11].

On remarquera que la valeur intrinsèque est ici prise dans la troisième acception pour caractériser le camp des « oui », alors qu'elle est prise à la fois dans la première et la troisième pour décrire le camp des « non ». Worster laisse ainsi entendre que refuser l'idée d'un ordre naturel ayant une valeur indépendante des évaluations humaines revient à ne donner à la nature qu'une valeur instrumentale. Ce point de vue, qui est assez répandu, n'est en fait nullement évident. Il revient à postuler que, dès qu’il y a rapport de l'homme à la nature, ce rapport *ne peut être qu'instrumental*, ou encore que l'homme ne peut se reconnaître que des droits (et jamais des devoirs) envers ce qu'il valorise. Il débouche donc par là sur une conception non anthropocentrique de la valeur intrinsèque.

Les théories non anthropocentriques de la valeur intrinsèque sont de deux sortes : la version objectiviste, « dure », soutenue principalement par Paul W. Taylor[12] et Holmes Rolston III[13], et la version subjectiviste, plus modérée, dont le principal représentant est J. Baird Callicott[14].

La version objectiviste s'apparente aux éthiques modernes de type kantien, qui s'efforcent d'établir des règles universelles que l'homme doit observer même si, en conscience, il n'y adhère pas personnellement (par opposition aux éthiques traditionnelles de la vertu, selon lesquelles l'homme doit s'entraîner à développer en lui un caractère moralement bon, car seul un être moral peut agir moralement). Dans cette optique, la valeur intrinsèque de la nature est une donnée « objective », que Holmes Rolston III, qui se réclame par ailleurs du néodarwinisme, compare aux « lois de l'évolution ». Que cette valeur existe indépendamment de l'homme signifie qu'elle s'établit au-delà des jugements individuels comme des idéaux culturels. Paul W. Taylor affirme, de même, que le devoir de préserver la nature s'impose même aux cultures qui estiment que cette obligation n'en est pas une[15]. La crainte sous-jacente à cette affirmation est que le sentiment écologiste actuel pourrait un jour disparaître (« que se passerait-il si les gens cessaient de trouver que la nature est belle ? »). L'un de ses corrélats, repris à son compte par Holmes Rolston III, est qu'il n'existe qu'une seule valeur intrinsèque.

La version subjectiviste reconnaît au contraire que la valorisation correspond toujours à une activité de la conscience humaine. La théorie, dans cette seconde version, continue d'affirmer que la nature possède une valeur indépendante de l'activité humaine, c'est-à-dire qu'elle ne peut être instrumentalisée en fonction des fins de l'humanité, mais elle admet aussi que cette valeur n'est jamais qu'une valeur conférée par des évaluateurs conscients. Pour qualifier cette valeur *attribuée*, on parlera alors plus fréquement de « valeur inhérente » que de « valeur intrinsèque ». Cette démarche conduit à reconnaître que la valeur inhérente à la nature née de la valorisation humaine dépend largement des époques et des lieux, des cultures et des peuples.

J. Baird Callicott qui, sans s'identifier complètement à ce courant, est assez proche de l'Ecologie profonde, a d'abord tenté de donner à la notion de valeur intrinsèque la plus grande objectivité qu'elle pouvait acquérir dans un cadre subjectiviste, en s'inspirant surtout de Darwin et de Hume. Mais à partir de 1985, estimant que sa théorie initiale reposait sur une distinction de l'objet et du sujet caractéristique du mécanicisme cartésien-newtonien, il s'est efforcé d'en donner une nouvelle formulation, dite « relationnelle », en s'appuyant sur les données de la physique moderne, en particulier la théorie des quanta, ainsi que sur les thèses de la « nouvelle physique » (Frithjof Capra)[16]. Sa thèse est que la valeur intrinsèque est conférée au monde naturel par des hommes qui le valorisent pour lui-même, et non en fonction de leur intérêt propre. L'évaluation reste donc humaine, mais la valeur « produite » n'est pas anthropocentrée. Callicott définit alors la valeur inhérente comme « la valeur virtuelle de la nature actualisée par interaction avec la conscience »[17]. Il ajoute que cette valeur est « anthropogénique », mais non *anthropocentrique*. « J'admets, écrit-il, que la *source* de toute valeur est la conscience humaine, mais il ne s'ensuit pas que le *lieu* de toute valeur soit la conscience elle-même ou une modalité de la conscience telle que le plaisir, la connaissance ou la raison. En d'autres termes, quelque chose peut être doté de valeur parce que quelqu'un le valorise, tout en se trouvant valorisé pour lui-même, et non en fonction de la satisfaction expérimentale subjective (plaisir, connaissance, satisfaction esthétique, etc.) apportée à l'évaluateur. La valeur est alors subjective et affective, mais aussi intentionnelle et non autoréférentielle »[18]. Ce point de vue a parfois été rapproché de la thèse, soutenue par l'Ecologie profonde à partir d'une argumentation de type spinoziste, selon laquelle la preuve de la valeur intrinsèque de la nature est que l'homme qui cherche à se réaliser lui-même (*self-realization*) finit par ne plus faire qu'un avec elle.

La théorie non anthropocentrique de la valeur intrinsèque soulève, surtout dans sa version la plus « dure », des problèmes évidents. L'affirmation d'une valeur en soi apparaît en premier lieu comme difficilement tenable. Une valeur, par définition, ne vaut que par rapport à ce qui ne vaut pas. Définir la valeur intrinsèque comme étrangère à tout ce qui est de l'ordre du relationnel tient à cet égard du paradoxe. Parler d'une valeur indépendante de l'homme, c'est-à-dire d'une valeur indépendante de la perception et de la représentation que peuvent en avoir les êtres humains, valeur qui continuerait d'exister comme telle si l'homme n'existait pas (ou plus), revient, paradoxalement, à tomber dans l'anthropocentrisme dans l'instant même ou l'on prétend le répudier, puisque c'est justement une tendance propre à l'esprit humain de regarder la valeur comme une propriété « objective » de la chose elle-même, et non comme une propriété qui disparaîtrait si l'on cessait de l'apprécier. Tirer ensuite de l'affirmation de la valeur une obligation morale pour les agents constitue un nouveau paradoxe, car il est difficile d'affirmer que l'homme a des devoirs envers la nature du fait de la valeur de celle-ci et, en même temps, que cette valeur de la nature est totalement indépendante de lui : cela revient à tirer une prescription concernant une relation de la définition d'un objet posé comme indépendant de toute relation.

Enfin, pour reprendre un exemple donné plus haut, il devient dans cette

optique impossible de considérer, comme le font pourtant souvent les écologistes, que les espèces menacées ont plus d'importance que les espèces sauvages non menacées ou les espèces domestiques, car si la valeur intrinsèque est définie comme une valeur en soi, c'est-à-dire traitée comme un impératif catégorique, aucune entité naturelle ne peut évidemment être regardée comme plus intrinsèquement valable qu'une autre. La théorie non anthropocentrique débouche par là sur un biocentrisme égalitaire, où les particularités des espèces disparaissent en même temps que la spécificité humaine.

La version subjectiviste soutenue par Callicott apparaît, elle, beaucoup plus satisfaisante. Mais la question se pose de savoir si elle est véritablement « non anthropocentrique ». Le seul fait qu'elle reconnaisse qu'il n'y a pas d'évaluation en dehors de la conscience humaine conduit à en douter. Callicott tire argument de ce que, dans son système, la nature n'est pas valorisée en référence à l'intérêt humain, mais « pour elle-même ». Cependant, pour répondre au critère de non-anthropocentrisme, elle devrait être valorisée, non pas seulement *pour* elle-même, mais aussi *en* elle-même. Or, les entités naturelles ne peuvent être valorisées *en* elles-mêmes, puisqu'il est ici reconnu qu'il n'y a pas *dans* la nature de valeur intrinsèque objective non anthropocentrique. A l'inverse, si la source de toute valeur réside dans la conscience humaine, alors la valorisation, même lorsqu'elle projette cette valeur vers un objet extérieur pour la lui attribuer, n'en continue pas moins de renvoyer à sa propre source, c'est-à-dire à l'esprit humain. La théorie de Callicott n'est donc pas véritablement non anthropocentrique. Elle relève plus justement de ce qu'on pourrait appeler une théorie « anthropocentrique faible » de la valeur intrinsèque[19].

Il semble donc qu'on ne puisse pas échapper à un certain « anthropocentrage », et qu'à la base de toutes les théories de la valeur intrinsèque on trouve, soit des contradictions qui la rendent impropres à la démonstration, soit des jugements de valeur subjectifs, à soubassement le plus souvent esthétiques (la nature doit être préservée parce qu'elle est belle), masqués par une rationalisation a posteriori. La valeur en soi apparaît ainsi comme une pure abstraction, l'erreur consistant à croire, simultanément, qu'une valeur relationnelle est *ipso facto* une valeur instrumentalisable. En réalité, il y a bel et bien des valeurs relationnelles non instrumentalisables (on en a donné quelques exemples plus haut). En outre, que la valeur soit instrumentalisable ou non instrumentalisable, elle est toujours valeur *pour quelqu'un*. Aucune représentation de la nature ne saurait, de ce point de vue, échapper à une certaine centralité humaine, puisque ce sont toujours des hommes qui façonnent ces représentations. La moins anthropocentrique des théories, en tant qu'elle est une théorie, aura toujours l'homme pour auteur.

La question de savoir si l'affirmation d'une valeur intrinsèque de la nature suffit à fonder une éthique de l'environnement reste par ailleurs ouverte. Il ne suffit pas en effet d'établir l'existence d'une valeur pour établir du même coup l'obligation de la respecter. Certains auteurs, comme John O'Neill ou Tom Regan, tout en adhérant à la notion de valeur intrinsèque, estiment qu'elle est

inadéquate à rendre incontestables les obligations qui sont censées en résulter[20]. D'autres vont jusqu'à en conclure qu'elle laisse même l'homme libre d'agir à sa guise dans le monde[21].

*

Si l'homme est le seul être capable de formuler une évaluation, cela signifie-t-il que la valeur de la nature n'est que le reflet des valeurs des écologistes convaincus que nous avons besoin d'une éthique de l'environnement ? Comme l'a bien vu Callicott, cette conclusion ne s'impose à vrai dire qu'aussi longtemps que l'on reste dans l'optique paradigmatique de la coupure cartésienne entre l'homme et la nature, la valeur et le fait, le corps et l'esprit.

L'« erreur naturaliste » (*naturalistic fallacy*) a été de longue date critiquée par G.E. Moore[22]. Elle consiste à transformer un jugement de valeur en jugement de fait ou, à l'inverse, un jugement de fait en jugement de valeur. Dire que « la nature est bonne » ne nous renseignerait pas sur la nature, mais révèlerait seulement l'opinion que nous nous faisons d'elle. Moore ajoute que le mot « bon » est lui-même indéfinissable. Avant lui, David Hume (*Traité sur la nature humaine*, 1777) avait également dénoncé la confusion de l'être et du devoir-être, qui conduit à déduire une norme prescriptive d'une simple observation, c'est-à-dire à énoncer à l'impératif des propositions qui devraient l'être à l'indicatif. L'argument a été repris par Henri Poincaré, et surtout par le théoricien du positivisme juridique, Hans Kelsen, qui se réfère explicitement à Descartes. Le cartésianisme avait en effet radicalement séparé le monde des corps et le monde des esprits. Le monde des corps (monde « naturel ») était connaissable par le moyen d'une physique mécaniste raisonnant sur l'inerte, hors de toute finalité, tandis que le domaine de l'esprit était posé comme règne de la liberté, relevant d'un type de connaissance différent, à base de valeurs et de normes. Dans l'ordre juridique, cette distinction entre l'être (*Sein*) et le devoir-être (*Sollen*) est systématisée par Kelsen, qui en déduit sa condamnation de toute forme de droit naturel : les sciences de la nature s'occupent du monde tel qu'il, les sciences « normatives » du devoir-être. « Le dualisme du *Sein* et du *Sollen*, écrit-il, coïncide avec le dualisme du fait et de la valeur […] On ne peut inférer d'un fait aucune valeur et de la valeur aucun fait »[23].

Ce dualisme cartésien reste cependant lui-même une *théorie*. Dire que l'on ne peut passer du fait à la valeur ou à la norme implique d'ailleurs que les deux domaines ont déjà été séparés. Le principe que l'on prétend en déduire ne résulte-t-il pas alors d'un jugement de valeur préalable ? Et quelle est la légitimité de cette séparation, dont la possibilité même reste sujette à caution, puisqu'un jugement de valeur est *aussi* un fait, tandis qu'un jugement de fait s'appuie toujours *aussi* sur une valeur (ne serait-ce que sur la valorisation de l'idée qu'un jugement de fait vaut quelque chose et qu'il est normal de porter des jugements) ?

La distinction radicale de l'être et du devoir-être renvoie à la conception cartésienne de la nature. Mais cette conception, qui rompt violemment avec

toutes les représentations plus anciennes de la nature, n'a-t-elle pas elle-même été remise en question par des sciences contemporaines qui ont largement démenti l'idée d'une nature fixe et inerte ? Or, c'est précisément la reconnaissance du caractère dynamique de la nature qui permet, y compris dans une perspective où l'évolution est le fait du hasard, de lui attribuer un *telos*, cause finale se confondant avec une *forme* achevée. Il en résulte qu'au sein de la nature se trouve bel et bien de la valeur. De même que le mal se définit comme absence d'être, le bien s'identifie avec la plénitude de l'être, et de ce bien il redevient possible de déduire un devoir-être. (Thomas d'Aquin : *Ens et bonum convertuntur*). « Le bien est partie intégrante de l'être, comme sa cause finale ou formelle, écrit à ce propos Michel Villey. Mais alors, quoi de plus normal que de chercher à connaître le bien par l'observation de la nature ? La doctrine du droit naturel, traditionnelle chez les juristes, est *logiquement* irréprochable. Nous encourerons la fureur des positivistes, qui persistent à ressasser la loi de Hume, interdisant d'inférer le *Sollen* du *Sein*. La faiblesse de leur argument est dans leurs prémisses : ils ont commencé par *vider* la nature et l'être de leur teneur axiologique. Dans la nature et l'être concrets il y a plus que le *fait* scientifique. Il suffit de réintégrer l'ancienne vision réaliste de la nature, de rendre à la nature cette richesse dont les modernes l'ont arbitrairement *amputée*, pour qu'apparaisse la vanité des critiques des positivistes »[24].

La même idée a été reprise par Hans Jonas dans une perspective écologiste. Du fait même qu'elle constitue le cadre général de l'existence humaine, il n'y a rien de contradictoire à faire de la valeur une propriété de la nature, c'est-à-dire à la valoriser au seul motif qu'elle existe. La nature *doit* être préservée parce que son existence est liée à celle de l'homme, qu'elle renvoie à une « doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie », en sorte que la fidélité que « nous devons à notre propre être » est le « sommet le plus élevé » de celle que nous devons à la nature[25].

Le meilleur moyen d'éviter de tomber dans les apories auxquelles conduisent les théories de la valeur intrinsèque semble donc consister à dépasser le paradigme cartésien. Une fois admis que l'homme et la nature sont pris dans un même rapport de co-appartenance, qui les rend inséparables sans pour autant les confondre, il n'y a plus à décider qui, de l'homme ou de la nature, est le sujet ou l'objet de l'autre. Il n'y a plus à choisir non plus entre l'anthropocentrisme instrumentalisateur et le non-anthropocentrisme de la valeur intrinsèque. Il devient au contraire possible d'affirmer *en même temps* que la nature possède une valeur inhérente et que seul l'homme peut se représenter cette valeur, ou encore que l'homme est le seul être capable de porter des *jugements*, mais que la valeur ne réside pas seulement dans son jugement, c'est-à-dire ne se confond pas avec le seul fait de la *valorisation*. « Cette bouteille de vin n'est point bonne parce que je m'en délecte, dit encore Michel Villey, je m'en délecte parce qu'elle est bonne ». De même est-ce bien parce que la nature *est* belle que nous la trouvons belle. La beauté est inhérente à l'objet, quoique seul l'homme puisse la percevoir et la poser comme telle.

Après le plaidoyer pour les « droits de la nature » et le débat autour de la valeur intrinsèque, c'est vers cette approche plus holistique que se dirigent d'ailleurs certains auteurs. Bryan G. Norton, par exemple, affirme que « l'éthique de l'environnement n'arrivera à l'âge adulte qu'en échappant aux catégories de pensée cartésiennes ». « La compréhension des valeurs environnementales, ajoute-t-il, doit aller de pair avec la construction d'un paradigme épistémologique et métaphysique de type à la fois postmoderne et postcartésien »[26].

*

Il ne fait pas de doute que le défi écologique implique une réforme de notre mode de pensée, et notamment l'avènement d'une pensée plus globale, plus « reliante », moins « insulaire » — moins anthropocentrique si l'on y tient. Mais on ne doit pas tomber pour autant dans l'excès inverse, qui consiste à croire que le meilleur moyen d'empêcher l'homme de se poser en sujet souverain de la Terre est de nier sa spécificité et de le « dissoudre » dans le vivant, en ne le regardant que comme une entité naturelle parmi d'autres. L'Ecologie profonde verse dans ce travers quand elle prône un biocentrisme égalitaire ou réductionniste, ou encore quand elle interprète l'*unité* du monde comme simple *identité*, sans voir que dans une véritable conception holiste, le tout est toujours structuré en différents niveaux[27]. Par là, elle se situe dans une fausse alternative entre l'anthropocentrisme dominateur et le refus de reconnaître à l'homme les caractères spécifiques qui sont les siens. Une telle alternative continue subrepticement de s'appuyer sur le dualisme cartésien. Or, la tâche qui attend les écologistes est précisément de dépasser ce dualisme. Il ne s'agit donc pas de choisir la culture contre la nature, comme le font ceux qui croient qu'elles s'opposent l'une à l'autre comme la liberté à la nécessité, ni la nature contre la culture, comme le pensent ceux qui pensent que le seul moyen de protéger le milieu naturel est de dissoudre l'homme dans le flux du vivant, voire de le faire disparaître. Il s'agit au contraire de rejeter d'un même mouvement l'humanisme héritier des Lumières, qui croit qu'on ne peut reconnaître à l'homme sa dignité qu'en l'arrachant au monde naturel, et l'idéologie de ceux qui, mieux intentionnés sans doute, oublient ce qui fonde en propre le phénomène humain. Reconnaître la spécificité humaine ne légitime pas plus la domination et la destruction de la Terre que la défense et la préservation de la nature n'impliquent la négation de ce qu'il y d'unique dans l'espèce humaine.

La claire conscience de ce rapport de co-appartenance, qui interdit tout aussi bien de faire de la nature un objet intégralement *dominé* par l'homme que de faire l'homme un objet intégralement *agi* par la biosphère, ne relève ni de la morale ni du droit. Elle ne peut en fin de compte être établie et solidement *fondée* que par le travail de la philosophie.

C'est à quoi précisément s'est employé Heidegger, dont on a pu dire à bon droit que sa pensée recèle, entre autres, « les principaux ingrédients de ce qui se nomme aujourd'hui *écophilosophie* »[28]. L'ontologie heideggerienne rejette en effet l'anthropocentrisme tout en étant à sa façon « anthropocentrée ». Elle

échappe à la fausse alternative entre humanisme et naturalisme, produite par le dualisme cartésien, en posant que « Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire en même temps de la métaphysique occidentale »[29]. Elle conçoit ce dépassement comme un « questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et ainsi de la vérité de l'être, questionnement qui se dévoile du même coup comme la question de l'être de la vérité »[30]. Elle dessine ainsi les prémisses d'un autre rapport au monde, clôture de la métaphysique et nouveau commencement.

Heidegger, lui aussi, critique l'humanisme abstrait et la réduction de la nature à l'état d'objet intégralement appropriable, et en ce sens il procède à une déconstruction de l'anthropocentrisme moderne, fondé sur la métaphysique de la subjectivité et le déchaînement technicien. Il montre que cet humanisme, qui commence véritablement avec Platon, ne détermine et ne conçoit l'humanité qu'au regard d'une interprétation du monde qui transforme la nature en objet, interprétation de l'étant qui interdit toute interrogation sur son fondement. En même temps, il dénonce aussi la volonté de puissance comme volonté de volonté, c'est-à-dire comme non-vérité. Il souligne que la menace que l'homme fait peser sur la Terre est toujours menace de l'être par l'étant — qu'elle est menace, comme l'écrit Jean Beaufret, « en ce que, dans l'horizon de la technique, rien ne s'offre plus à titre d'étant que comme ce qui est sommé d'avoir à fournir de quoi alimenter, de la part de l'homme, une domination croissante sur l'étant, autrement dit : sommé de fournir à l'homme, en tant qu'il se pavane dans la figure du seigneur de la Terre, de quoi pousser toujours plus loin son *imperium* obéissant »[31].

Mais en même temps, Heidegger se garde bien de retirer à l'homme ce qui le fonde en propre. Il lui donne au contraire une dignité encore jamais vue. Seul en effet l'homme *habite* le monde : les autres entités naturelles se contentent d'y exister. Et de même, seul l'homme *meurt*, c'est-à-dire est capable de la mort en tant que mort : les autres vivants périssent. Or, l'homme habite le monde par son bâtir (*bauen*), et par ce bâtir, il établit l'espace qui *libère un monde* comme ordonnancement et plénitude. L'homme est le seul étant qui puisse déployer son essence de manière à constituer la « clairière » et le *Dasein* de l'être, le seul étant qui n'existe qu'en se pro-jetant vers ses possibilités d'être, le seul qui tire sa dignité de ce qu'il est *appelé* par l'être à la garde de sa vérité. L'homme se définit ainsi comme le « berger de l'être », celui qui porte témoignage sur le sens des choses en établissant un monde. Et son langage est la « maison » dont l'essence se déploie dans ce rapport herméneutique d'après lequel il est en garde de la vérité de l'être.

La notion de « monde » ne s'entend alors, bien entendu, qu'à partir de la question du *Dasein*, et cette question reste toujours incluse dans la question plus fondamentale encore du sens de l'être. Quant à la nature, la « merveilleusement omniprésente » (*wunderbar Allgegenwärtige*) dont parlait Hölderlin, elle n'est pas un domaine particulier de l'étant, mais bien cette croissance (*phusis*) qui éclôt toujours en faisant retour dans la provenance, à la fois repos et mouvement, rassemblement dans la présence et ouverture pour la

vérité. « Les mortels, écrit Heidegger, habitent alors qu'ils sauvent la Terre — pour prendre le mot “sauver” dans son sens ancien que Lessing a encore connu. Sauver (*retten*) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre. Sauver la Terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser. Qui sauve la Terre ne s'en rend pas maître, il ne fait pas d'elle sa sujette »[32].

Heidegger dépasse donc complètement la question des « droits » de la biosphère et des devoirs de l'homme. Il appelle à restaurer, à « libérer » la nature dans sa dignité originelle et, du même mouvement, pose l'homme comme celui par qui la vérité de l'être peut être saisie en vue d'un nouveau commencement. L'homme habite la Terre poétiquement. Terre et Ciel, hommes et dieux, se répondent les uns et les autres, pris dans un même rapport de co-appartenance : le Quadriparti (*Geviert*). « Dans la libération de la Terre, dans l'accueil du Ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels, l'habitation se révèle comme le ménagement quadruple du Quadriparti »[33]. L'image jüngerienne de la lutte des Titans et des Dieux est en accord profond avec cette problématique. De l'étreinte des « Titans », qui dévastent la Terre et menacent l'humanité de l'homme, seuls les « Dieux » peuvent encore sauver.

A. B.

1. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1988, p. 1.

2. *Breaking New Ground*, Island Press, Washington 1947, p. 325.

3. « The Land Ethic », in *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1966, p. 240 (1ère éd. : Oxford 1949).

4. L'un des premiers livres publiés sur le sujet se situait dans le cadre d'un débat juridique sur lequel la Cour suprême eut à se prononcer : Christopher Stone, *Should Trees Have Standing ? Toward Legal Rights for Natural Objects*, William Kaufman, Los Altos 1972. De nombreux autres essais parurent ensuite, notamment ceux de John Passmore, *Man's Responsability for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London 1974 ; Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, New York Review-Random Press, New York 1975 (trad. fr. : *La libération animale*, Grasset, 1993) ; David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York 1978 ; Norman Myers, *The Sinking Ark*, Pergamon Press, Oxford 1979, etc. Pour une discussion détaillée, cf. Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison 1989. Cf. aussi quelques uns des articles les plus significatifs parus durant cette période dans la revue *Environmental Ethics* : Charles Hartshorne, « The Rights of the Subhuman World », 1979, pp. 49-60 ; Richard A. Watson, « Self-Consciousness and the Rights of Nonhuman Animals and the Right of Nonhuman Animals and Nature », 1979, pp. 99-129 ; William Godfrey-Smith, « The Rights of Non-Humans and Intrinsic Values », 1980, pp. 30-47 ; Anthony Povilitis, « On Assigning Rights to Animals and Nature », 1980, pp. 67-71 ; Tom Regan, « Animal Rights, Human Wrongs », 1980, pp. 99-100 ; Scott Lehmann, « Do Wilderness Have Rights ? », 1981, pp. 167-171 ; Bryan G. Norton, « Environmental Ethics and

Nonhuman Rights », 1982, pp. 17-36 ; George S. Cave, « Animals, Heidegger, and the Right to Life », 1982, pp. 249-254 ; Alastair S. Gunn, « Traditional Ethics and the Moral Status of Animals », 1983, pp. 133-154 ; Peter Miller, « Do Animals Have Interests Worthy of Our Moral Interest ? », 1983, pp. 319-333.

5. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989, p. 163.

6. Cf. notamment R.M. Chisholm, « Intrinsic Value », in A.I. Goldman et J. Kim (ed.), *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht 1978.

7. « A Defence of the Deep Ecology Movement », in *Environmental Ethics*, 1984, p. 266. Mais cf. aussi Arne Naess et Rothenberg, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, où la valeur intrinsèque est définie comme valeur « indépendante de notre évaluation » (p. 11).

8. C'est le point de vue philosophique classique soutenu par G.E. Moore, « The Conception of Intrinsic Value », in *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1922, p. 260.

9. Certains auteurs distinguent la première et la troisième acceptions en faisant appel à des termes différents. J. Baird Callicott emploie, comme on le verra, l'expression de « valeur inhérente » pour désigner la valeur non instrumentale, et celle de « valeur intrinsèque » pour désigner la valeur absolue (« Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, 1987, pp. 257-275, texte repris in *In Defense of the Land Ethic*, op. cit.). Un autre auteur, Paul W. Taylor, utilise malheureusement ces deux expressions en sens inverse, appelant « valeur intrinsèque » ce que Baird Callicott désigne comme « valeur inhérente », et vice-versa (*Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 68-77).

10. John O'Neill, « The Varieties of Intrinsic Value », in *The Monist*, avril 1992, p. 125. Cf. aussi William Godfrey-Smith, « The Value of Wilderness », in *Environmental Ethics*, 1979, pp. 309-319. Robert Elliot (« Intrinsic Value, Environmental Obligations and Naturalness », in *The Monist*, avril 1992, pp. 138-160) défend cependant l'idée que la nature à l'état sauvage possède une valeur intrinsèque en vertu de sa seule « naturalité ». Pour tourner la difficulté, il fait appel à la notion de « propriétés additives de valeur » (*value-adding properties*), propriétés dont on peut dire qu'elles améliorent un état de choses qui serait moins satisfaisant sans elles. Il déduit ensuite l'obligation morale d'une recherche conséquentialiste de maximisation : une action serait moralement nécessaire quand elle maximise la quantité de valeur intrinsèque d'un objet donné. Le problème reste toutefois entier, car on ignore *par rapport à quoi* on pourrait juger qu'une propriété ajoute ou non de la valeur. Elliot précise d'ailleurs que les propriétés additives de valeur n'ont pas besoin d'être des propriétés intrinséques de l'objet auquel elles ajoutent de la valeur, mais qu'elles peuvent aussi bien être relationnelles.

11. *Nature's Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. XI.

12. *Respect for Nature*, op. cit.

13. *Environmental Ethics*, op. cit. Cf. aussi « Are Values in Nature Subjective or Objective ? », in *Environmental Ethics*, 1982, pp. 132-149 (texte repris in *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, Buffalo 1986).

14. *In Defense of the Land Ethic*, op. cit. Cf. aussi « Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics », in *American Philosophical Quarterly*, 1984.

15. « Are Humans Superior to Animals and Plants ? », in *Environmental Ethics*, 1984, p. 151.

16. Cf. J. Baird Callicott, « Intrinsic value, Quantum Theory, and Environmental Ethics », art. cit., pp. 257-275. Sur Callicott, cf. aussi Jim Cheney, « Intrinsic Value in Environmental

Ethics. Beyond Subjectivism and Objectivism », in *The Monist*, avril 1992, pp. 227-235.

17. *In Defense of the Land Ethic*, op. cit., p. 170.

18. Ibid., p. 133. Cf. aussi J. Baird Callicott, « Just the Facts, Ma'am », in *The Environmental Professional*, 1987, pp. 279-288 ; et « Rolston on Intrinsic Value. A Deconstruction », in *Environmental Ethics*, 1992.

19. Cf. à ce sujet Eugene C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989 ; et « Weak Anthropocentric Intrinsic Value », in *The Monist*, avril 1992, pp. 183-207.

20. Cf. John O'Neill, art. cit., pp. 119-137 ; Tom Regan, « Does Environmental Ethics Rest on a Mistake ? », in *The Monist*, avril 1992, pp. 161-182.

21. Cf. H.J. McCloskey, *Ecological Ethics and Politics*, Rowman & Littlefield, Totowa 1983 ; Anthony Weston, « Between Means and Ends », in *The Monist*, avril 1992, pp. 236-259.

22. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

23. *Allgemeine Theorie der Normen*, éd. par Kurt Ringhofer et Robert Walter, Manz, Wien 1979.

24. *Philosophie du droit*, vol. 2 : *Les moyens du droit*, Dalloz, 1984, pp. 129-130.

25. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, 1990, p. 188.

26. « Epistemology and Environmental Values », in *The Monist*, avril 1992, pp. 208-226. Du même auteur, un livre important : *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York 1991 (cf. en particulier le chap. 12). Dans une perspective voisine, cf. aussi Eric Katz, « Searching for Intrinsic Values », in *Environmental Ethics*, 1987, pp. 235-236.

27. Dominique Bourg commente en ces termes les thèses de l'Ecologie profonde : « N'étant plus créateur des valeurs, l'homme doit conformer son comportement au cadre plus général de la nature [...] Au nom de l'interdépendance qui les rassemble et qui conditionne leur existence, chaque espèce est dotée d'un droit à l'existence égal à celui de tous les autres. L'existence de chaque espèce devient une fin en soi [...] C'est encore la spécificité du fait social, la supériorité de la culture sur la nature qui se trouvent déniées » (« Droits de l'homme et écologie », in *Esprit*, octobre 1992, pp. 86-87).

28. Alain Renaut, « Naturalisme ou humanisme ? Discussion de Lévi-Strauss », in *Sujet de droit et objet de droit. L'homme est-il le seul sujet de droit ?*, Presses universitaires de Caen, Caen 1992, p. 122.

29. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard-Idées, 1980, pp. 130-131.

30. Ibid., p. 130.

31. *Dialogue avec Heidegger*, vol. 4 : *Le chemin de Heidegger*, Minuit, 1985, pp. 105-106.

32. « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, pp. 177-178.

33. Ibid., p. 178.